

## EL OCASO DE LA IMAGINACION

Una aproximación etno-filosófica del miedo a los viajes.

Maximiliano Korstanje. Universidad de Palermo, Argentina

**Resumen:** En el siglo XXI, a pesar de los avances tecnológicos en materia de información y locomoción cada vez más personas sienten pánico y temores extremos a los viajes. El siguiente artículo intenta ser una meditación filosófica de las causas que subyacen tras ese problema. Se ha utilizado el método de exposición por autor en donde se realiza un resumen crítico de los aportes y limitaciones de cada uno en la materia. Desde una perspectiva sincrética, se considera al miedo a los viajes como causado por la pérdida de imaginación propia de la era capitalista, y cuyas dos máximas exponentes son la avidez de conocimiento y el amor romántico.

**Abstract:** In the XXI century, in spite of the technological advances regarding information and locomotion more and more people feel panic and extreme fears to the trips. The following article is aimed at a philosophical meditation of the causes which underlie after that problem. The exhibition method has been used by author where is carried out a critical summary of the contributions and limitations of each one in the matter. From a critic perspective, we consider the fear to trips is caused by the imagination declination in capitalism era, whose two maximum exponents are the avidity of knowledge and the romantic love respectively.

### Introducción

*“Las personas que empiezan despacio y que difícilmente se familiarizan con las cosas, tienen a veces la cualidad de la aceleración constante, de forma que nadie puede saber, en última instancia, donde las puede llevar la corriente”*<sup>1</sup>. Hermosa frase de F. Nietzsche que resume en parte el problema que se planteará en la siguiente meditación.

Los enfoques existentes sobre la filosofía del turismo descansan en tres elementos principales: el turista, su medio de locomoción y el anfitrión que lo recibe. La situación del fenómeno se funda sobre una de las necesidades humanas de evasión y descanso. La división del trabajo impone cierta disciplina de la cual el individuo busca desprenderse temporalmente: esas son las vacaciones, espacio mítico consagrado a la restitución<sup>2</sup>. El vacacionar turístico no implica quedarse a vivir en un lugar específico –aunque pueda suceder-, ese accionar se configura como un acción dialéctica de relación con ese otro –hombre o lugar- visitado. En consecuencia, el desplazamiento está condicionado por un estímulo o motivo que

---

1 Nietzsche, F. *El caminante y su sombra*. Madrid, M. E. Editores, 1994, pág. 164.

2 Guzmán, J. J. “Algo de Filosofía en torno al turismo”. *Gestión Turística*, número 1, volumen 1 Diciembre, 2007, pág. 72-87.

le da nacimiento. Por general, este es el interés del turista o viajero lo cual no es otra cosa mas que su visión del mundo. La experiencia turística puede comprenderse desde la visión del turista, en el ser turista y la relación construida con el sistema turístico<sup>3</sup>.

La pregunta que entonces subyace es: ¿por qué a pesar de los medios de locomoción disponible que unen ciudades en horas o minutos u otras comodidades en alojamiento, un grupo cada vez mayor de personas comienza a temer a los viajes?, ¿Qué aportes puede hacer la filosofía para entender este fenómeno?. Según estadísticas de fuentes no estatales –privadas- se estima que 40 millones de estadounidenses, de entre 18 a 54 años de edad, padecen algún tipo de trastorno de ansiedad entre los cuales se citan el pánico, las fobias y los trastornos obsesivos compulsivos o de estrés post-traumático. Con respecto a las fobias, la misma fuente considera que comienzan a manifestarse desde la niñez<sup>4</sup>. Según otras fuentes del Instituto Gubel de Investigación y Docencia, el 20% de los argentinos sufre algún tipo de fobia, número se cree que va en aumento<sup>5</sup>. ¿por qué las mujeres temen más que los hombres?, ¿cuál es la relación de la edad en este tema?.

Paradójicamente, la estigmatización y la culpa en los pacientes involucrados hacen muy difícil la construcción y manejo de estadísticas preparadas con fuentes censales primarias. En este contexto, el presente ensayo intenta llegar por medio del pensamiento teleológico a la comprensión del miedo o pánico a ciertos medios de locomoción como el auto, el tren o el avión entre otros. Para un correcto desarrollo del trabajo se ha escogido el método de contenido por autor, el cual primero permite analizar críticamente la exposición de los pensadores involucrados y luego se construye una perspectiva propia con los aportes que unos y otros hacen al respecto<sup>6</sup>.

### ***Una discusión inicial***

El mundo se encuentra en sus primeros años del tercer milenio frente a cambios repentinos y constantes. Desde este punto de vista, algunos autores como Aparicio presentan una gran incógnita: *“las primeras décadas del tercer milenio constituirán para la humanidad el paso a una nueva dimensión, a un nuevo orden, el ingreso a lo desconocido. Un obligado salto al vacío con grandes dudas respecto de si lo que vendrá será mejor o peor. Dos son las grandes diferencias de los procesos vividos con anterioridad. Cuantitativamente, la transformación que estamos empezando a transitar será obligadamente global. Nadie podrá sustraerse a sus*

3 Panosso Neto, A. “Filosofía del Turismo: una propuesta epistemológica”. Estudios y Perspectivas en Turismo, volumen 16, número 4, 2007, pág. 392.

4 Fuente: Medical Center of University of Chicago. Material extraído el 13-07-08 en <http://www.uchospitals.edu/online-library/content=S03846>.

5 Fuente: “Fobia Social: afecta al 20% de los argentinos y va en aumento”. Artículo escrito por Mariana Iglesias, Clarín. Extraído el 13-04-08 en <http://www.hipnosisnet.com.ar/fobia-social-problemas-tratamientos.htm>.

6 Cabe aclarar que cada uno de los autores discutidos trata temas diferentes en su esencia y desde su propia perspectiva; pero todos ellos tienen ejes teóricos compartidos relacionados al espacio, el tiempo, el desplazamiento y el miedo.

efectos. Cualitativamente implicará un cambio tan profundo que equivaldrá a todo lo culturalmente desarrollado por el hombre hasta la fecha”<sup>7</sup>. Citando al matrimonio Toffler, según el autor las civilizaciones se encuentran frente a una revolución genética cuya fuente de poder serán: la riqueza, la violencia y el conocimiento.

En su desarrollo posterior Aparicio se vuelca al papel durkheimiano de la anomia, y por ser un personaje también de fin de siglo no es extraño que el profesor de Burdeos, también se encontrara preocupado por el tema del cambio. El punto central, como se ha mencionado, en la discusión es el conocimiento y el desarrollo tecnológico del siglo que recién comienza<sup>8</sup>. Pero, el autor sugiere inicialmente tres ideas que son interesantes de discutir: a) la omnipresencia a nivel mundial del régimen capitalista y su dinámica “cosificadora”, b) el conocimiento puesto en manos del egoísmo, y c) el triunfo del materialismo, el hedonismo y el terrorismo (entre otros) como formas de hegemonía nivel mundial. Por último y en su exposición, el autor llama a retornar a los viejos valores los cuales (de alguna u otra manera que no específica) ayudarían a humanizar a la civilización occidental y cristiana<sup>9</sup>.

El texto de referencia tiene algunas cuestiones que deben ser discutidas, como por ejemplo su evidente posición hacia el futuro y su proferencia. En efecto, si la proyección intenta partir de un presente para llegar a inferir en un futuro, la prospectiva viene del futuro a modificar los datos del presente. Un futuro deseable implica, entonces, toda una serie de prácticas acorde para alcanzarlo, algo similar a las estructuras míticas de origen escatológico. Esta tendencia, en filosofía corre el riesgo de anteponer ante los otros las explicaciones de un problema a las cuales no se arriba por medio del pensamiento, sino del deseo. Como acertadamente lo explica Berbeglia cuando señala “*si hay una constante en la historia intelectual de los últimos cien años ella tantea la forma de una pregunta que inquiere acerca del futuro, hasta el extremo de que esa constante ha hecho nacer incluso un género literario, el de la ciencia ficción, en la mayoría de cuyos cuentos y novelas se privilegian los análisis del porvenir, lejano o inmediato*”<sup>10</sup>.

Sin embargo, el trabajo de Aparicio presenta varios aspectos que ameritan continuar siendo desarrollados. Por lo expuesto, se analizará filosóficamente el rol que

7 Aparicio, J. E. “El desconcierto frente al umbral de un nuevo orden”. Revista *Documenta Laboris*. IV Jornadas de Psicología Social, 10, 2005, Univ. Argentina John F. Kennedy. Pág. 10.

8 Entre otras cosas, también puede observarse el mismo sentimiento en Freud, otro personaje de fin de siglo. Véase *El Malestar de la Cultura*.

9 Como crítica subyacente al texto de referencia, cabe mencionar que no existe un desarrollo filosófico previo que explique realmente como el conocimiento, la tecnología y el egoísmo se conjugan o se conjugarán en el nuevo milenio. La filosofía no es un arte de adivinación sugirió Hegel cuando le preguntaron sobre el futuro de los Estados Unidos. Quizás, por demasiado escatológica la reflexión de Aparicio no pueda ser discutida como una meditación filosófica pero aporta elementos que son interesantes de analizar.

10 Berbeglia, C. E. “Futurología científica o esperanza emotiva”. Revista *Documenta Laboris*. IV Jornadas de Psicología Social, 10, 2005, Univ. Argentina John F. Kennedy. Pág. 22.

el conocimiento, el capitalismo y el hedonismo ejercen con respecto al miedo a viajar.

***Immanuel Kant. El conocimiento y lo sublime terrorífico.***

Uno de los aportes de la filosofía kantiana al tema del conocimiento es su clasificación en *puro y empírico*. En efecto, el conocimiento puro es independiente de la experiencia y se da a priori, podemos pensar en un destino sin comprobación y sin ningún tipo de experiencia previa con él mismo. Por el contrario, el empírico se encuentra atado a la experiencia. Para Kant, tanto los pensamientos puros como empírico son necesarios dando como resultado los juicios analíticos y sintéticos. Al igual que el caso anterior, el juicio analítico es construido por medio de la razón a priori, por ejemplo cuando decimos que 1 más 1 es dos, mientras que el juicio sintético es producto de la percepción y en consecuencia es factible de error.

Para el autor, existen dos categorías en su *tesis de la representación*: por un lado, están las intuiciones que muy bien pueden definirse como los objetos que me son dados singulares e inmediatamente; por el otro se encuentran los conceptos los cuales son representaciones generales referenciales mediatas. A diferencia de los lógicos, Kant sostiene que todo análisis es intuitivo y conceptual a la vez. En cierto punto, los objetos no son presentados y somos nosotros seres simbólicos los que a través de la intuición los explicamos.

En cuanto al espacio Kant explica que éste debe ser considerado como intuición a priori debido a que por externo sólo nos es dado; así *“el espacio es una representación necesaria, a priori, que está a la base de todas las instituciones externas. No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos”*<sup>11</sup>. Por el contrario, la representación del tiempo debe ser comprendida como interna al sujeto, entonces por tal experimentado a posteriori. El tiempo adquiere sentido sólo dentro del sujeto y una vez salido de él no significa nada. Su validez filosófica es con acuerdo a los fenómenos. Siguiendo esta explicación, el tiempo, tampoco es un concepto empírico derivado de la experiencia. Por ende, no existe como determinación objetiva.

Todos los objetos en el mundo podrían desaparecer inmediatamente pero no el tiempo. Según esta tesis, el cambio está contenido en tiempo y espacio (lo cual es analíticamente correcto), por ejemplo un turista no puede comenzar sus vacaciones antes de que lleguen (sus vacaciones). En analogía, las decisiones internas son posibles gracias a las nociones de perspectiva del tiempo y del espacio. No obstante, ¿cuál es la influencia del tiempo en el deseo de viajar y cómo ha de fluctuar ese deseo en la extensión del tiempo?. Kant va a poder resolver esto (recién) en las tres analogías de la percepción con respecto a la sustancia: a) *permanencia*, b) *sucesión* y c) *simultaneidad*.

La analogía de la *permanencia* de la sustancia consiste en considerar a todos los fenómenos en el tiempo. Pero, éste último como tal no puede ser percibido. Por

---

11 Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004, Pág. 52.

consiguiente, la percepción del tiempo se halla dentro del objeto (sustancia). Esto explica que todo cambio es percibido en *aprehensión*. La segunda analogía, la de *sucesión* se comprende la variación de los fenómenos según la percepción. Kant introduce a la imaginación como el elemento que articula el tiempo y la percepción subjetiva y así explica las razones por las cuales el deseo experimenta fluctuaciones en cuanto a su intensidad y el momento del viaje<sup>12</sup>. Como advierte M. Korstanje “Si a 2 días de Navidad me pregunto ¿tengo ganas de viajar?, la intensidad de ese deseo haya variado en comparación con la misma pregunta 40 días antes de esa fecha. En este sentido, el tiempo contiene la imaginación”<sup>13</sup>. La tercer analogía, es la simultaneidad y se expresa sobre la intuición empírica en ejemplos como la música o los paisajes; una melodía o un paisaje es una suma de componentes que aislados no tienen más sentido que un ruido o un accidente geográfico, pero es la simultaneidad la que da sentido a la concatenación de todos o componentes que hacen a la belleza de un paisaje. ¿Cuáles son los aportes de Kant en relación al miedo a los viajes?.

Acorde a la pregunta planteada se puede afirmar que Kant va a abordar la influencia del miedo al espacio recién en otra obra titulada *Lo bello y lo sublime*. En esa obra, de una innegable calidad, el filósofo alemán afirma que toda sensibilidad adquiere un carácter subjetivo, simplemente debido a que cada uno tiene su propia visión del mundo y de las cosas puestas en él. Para el caso de la belleza, sólo ésta se produce cuando se está frente a un objeto que causa alegría mientras que la sublimidad se experimenta cuando junto a esa atracción surge también un sentimiento de terror; tanto que “la emoción es en ambos agradable, pero en muy diferente modo”<sup>14</sup>.

Por otro lado, existen grados de lo sublime acorde a la conmoción que causa el sentimiento en nosotros: a) lo sublime terrorífico, b) lo noble y, c) lo magnífico. Los grandes desiertos o paisajes desolados son (a menudo) causa de leyendas terroríficas, nos apabullan, nos da terror pensar quedarnos solos y aislados en esos parajes. En parte, lo bello puede ser pequeño mientras que lo sublime encierra cierta magnificencia. En uno de sus pasajes, Kant señala “lo sublime ha de ser siempre grande; lo bello puede ser también pequeño. Lo sublime ha de ser sencillo; lo bello puede estar engalanado. Una gran altura es tan sublime como una profundidad; pero a esta acompaña una sensación de estremecimiento y a aquella una de asombro; la primera sensación es sublime terrorífica, y la segunda noble. La vista de las pirámides egipcias impresiona, según Halmquist refiere, mucho más de lo que por cualquier descripción podemos representarnos; pero su arquitectura es sencilla y noble”<sup>15</sup>.

---

12 Op. Cit. Pág. 160.

13 Korstanje, M. “Filosofía del Desplazamiento: un enfoque comparativo entre la lógica formal y la crítica de la razón pura en Kant”. Material en prensa revista Dilema (Diciembre). Volumen XII, número 2, 2008.

14 Kant, I. *Lo Bello y lo sublime: metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Ediciones del Libertador, 2007, pág. 10.

15 Op. Cit. Pág. 11.

En el desarrollo de su obra, Kant establece un vínculo entre la belleza y los *temperamentos* (personalidades) humanos, conservando aspectos inherentes a su filosofía moral pero mezclados a preceptos y silogismos estéticos. Su amplitud de conceptos se orienta a la construcción de una teoría universal sobre la belleza, la magnificencia y su vínculo en las relaciones humanas; de ahí que Kant no se contente exclusivamente con un análisis exhaustivo pero focalizado sobre la estética sino que infiera cierta amplitud y aplicabilidad general en su teoría. Sobre eso, basamos nuestra crítica a la obra de Kant aun cuando nos aporta elementos teóricos que son de suma utilidad para la construcción de nuestro objeto de estudio; el temor a los viajes debería ser comprendido como una forma de lo *sublime terrorífico*, del desamparo experimentado por determinado sentimiento de estar en el mundo; cuando el sujeto siente que el mundo es demasiado grande, es posible que se asuste y se recluya sobre lo ya conocido o en el declinar de la imaginación.

**Jorge Santayana. La filosofía del viaje.**

El filósofo español Jorge Santayana escribe este ensayo aproximadamente por 1912 para –según sus instrucciones– ser publicado “después de su muerte”. El mismo comienza con una pregunta: “¿ha reflexionado alguien jamás acerca de la filosofía del viaje?. Pudiera valer la pena”<sup>16</sup>. Así, el autor comienza su ensayo haciendo referencia a la creencia aristotélica sobre los vegetales y su relación con el suelo. Por el contrario, el hombre al igual que los animales posee movilidad y traslación. A diferencia de los vegetales, los animales pueden migrar y desplazarse de un lado hacia otro en busca de alimentos. Pasar de vegetal a lo animal es completísima revolución. Todo queda literalmente vuelto al revés, los vegetales no anhelan y no persiguen.

Al respecto, Santayana escribe “*ser sensible a las cosas lejanas, aunque acontezca, de nada sirve y nada significa en tanto que no haya órganos para soslayar o dar caza a tales cosas antes de que el organismo las absorba, y por tanto es la posibilidad de viajar lo que da significado a las imágenes de los ojos y la mente que, de otra forma, serían meras sensaciones y un estado mortecino del propio ser. Al tentar al animal a que se mueva, estas imágenes se convierten en vaticinios de algo ulterior, en algo que capturar y que gozar. Afilan su atención y lo llevan a imaginar otros aspectos que la misma cosa quizá se atreva a tomar. Por ello, en lugar de decir que el hecho de poseer manos ha dado al hombre superioridad, sería más agudo decir que el hombre y los demás animales deben su inteligencia a sus pies*”<sup>17</sup>.

Según el filósofo español, el animal y el hombre persiguen lo “pintoresco” y en esa acción se encuentra el motivo último de cualquier viaje siendo su más trágica expresión la migración. En su escrito recorre toda una tipología de los diferentes viajeros y los motivos que marcan su travesía y su trajinar. Como inmigrante en una tierra extraña, Santayana se extiende sobre el problema de aquellos que

16 Santayana, J. “Filosofía del viaje”. A Parte Rei, número 15 (Mayo), 2001, pág. 1.

17 Op. Cit. Pág. 2

deben viajar para adaptarse a nuevas costumbres. El inmigrante busca nuevas tierras siente repulsión por el lugar en que nació y la contempla como algo negativo; a su vez pone en contraste un ideal donde se despoja de todos sus males y a donde se moviliza. En el país extranjero, se enfrenta con un nuevo idioma, costumbres e ideas que toma como propias pero las cuales casi nunca podrá incorporar en su totalidad, “el exiliado para ser feliz debe nacer de nuevo”<sup>18</sup>. Pero el caso del explorador parece diferente. El explorador busca nuevas tierras para apropiarse y conquistarlas. Si siente curiosidad y aún en su necesidad científica de descripción tiene deseos de apropiación. El vagabundo por el contrario, camina al azar y sus descubrimientos serán producto del mismo. El vagabundo tiene la tendencia de engañarse a sí mismo, escapándose de todos lados para no encontrarse. Su predisposición a la no adaptación lo empuja a estar yéndose de todos lados. Por último, Santayana se refiere al turista como aquel sediento de hechos y bellezas de mente abierta y curiosidad “amable”.

La mente humana adquiere conocimiento por medio de los viajes, y la falta de lo extranjero. Al respecto, el autor afirma “*no creo que la frivolidad, la disipación de la mente y el disgusto por el propio lugar de nacimiento, o la imitación de los modales y las artes extranjeros sean enfermedades graves: matan pero no matan a nadie que merezca salvación*”<sup>19</sup>. Esta frase no es un rasgo de etnocentrismo, sino todo lo contrario un ensayo de complementariedad humana. Un hombre que viaja y aprende de otras culturas, valora la propia suya y honra su lugar de nacimiento. Así, “*un hombre conocedor del mundo no puede desearlo; y si no estuviera satisfecho de lo que de él le ha correspondido (que, después de todo, incluye ese conocimiento salvador), poco respeto mostraría por todas esas perfecciones extranjeras que dice admirar. Todas son locales, todas finitas, y ninguna puede ser sino lo que le acontece ser; y si tal limitación y semejante arbitrariedad fueren allí bellas, el viajero no tendrá sino que buscar en lo hondo el principio de la propia vida*”<sup>20</sup>.

Ahora bien, si se analiza atentamente la meditación de Santayana se observa que a diferencia de otros autores, posee una visión positiva del turista. Si en Augé (como se verá a continuación) el viaje turístico será considerado un producto de la sobre-modernidad y de la falta de vínculo, en Santayana el turista es aquel que se traslada de lo acostumbrado hacia lo extraño, y ello es sabio ya que destruye los prejuicios y conserva “ágil la mente”. En el recuerdo de aquello que nos ha sido nuevo, y a diferencia del emigrante, el turista valora su propia tierra y costumbres. En la satisfacción de conocer el mundo no hay ambición, ni mucho menos deseo de conquista, sino aceptación del “otro” diferente. En este sentido, el viajero y el turista –aun con sus limitaciones– adquieren una dimensión positiva y emancipadora en la meditación de Jorge Santayana. Si se sigue esta forma de análisis, el conocimiento elimina la posibilidad y la presencia del temor. Este a su vez, está más presente en el ansia de posesión y en aquel que no aprecia su propia tierra.

Como acertadamente sostuvo Derrida, el extranjero está sometido a las reglas de

---

18 Op. Cit. Pág. 3.

19 Op. Cit. Pág. 5.

20 Op. Cit. Pág. 5.

la hospitalidad pero éstas no aplican sin un patrimonio y lugar de origen definidos. Nadie aloja en su hogar a un completo desconocido, sin identidad, o sin referencias de un pasado<sup>21</sup>. Pero no todo conocimiento alcanza sabiduría, y en aquel que vaga sin rumbo (vagabundo) no hay placer, ni satisfacción. Es posible que el conocimiento (superficial) genere el efecto inverso y genere temor en el vagabundo. Ese temor que todo el tiempo lo obliga a seguir en viaje. ¿Cuál es la posición de M. Augé al respecto?

**Marc Augé. *El desplazamiento y la creación de lugar***

El término no lugares fue acuñado por el etnólogo y filósofo francés Marc Augé. En el año 1992 escribió *Non-lieux. Introduction a une antropología de la submodernité*, cuya edición en español se tradujo como *Los No Lugares, espacios de anonimato*. Para el autor “si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar”<sup>22</sup>. La tesis central de Augé, es que los no lugares surgen como espacios de anonimato producto de los viajes modernos en donde no hay identidad ni conocimiento del otro. Si el lugar es hogar antropológico como espacio productor de identidad, entonces un “no lugar” reconvierte la territorialidad. En palabras del propio autor, después de definir un “no lugar” como un espacio de no identidad, dice “la hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudelairiana, no integran los lugares antiguos”.<sup>23</sup>

Entre los elementos analíticos que forman un no lugar se encuentran: a) una saturación de sentido de hechos presentes producto de la sobre-modernidad, b) la superabundancia espacial del presente, producida por los medios de transporte y la comunicación, c) la exacerbación del ego provocado por el universo de la territorialidad. En resumen, la condensación de presente olvida la historia, los lazos sociales y propia identidad del viajero quien a su vez, se convierte en un portador de la sobremodernidad. El anonimato, de aquellos quienes transitan por un no lugar que puede ser una ruta, un aeropuerto o una Terminal de buses, desarticulan los procesos de vínculo con el territorio. En este contexto, las fobias y los temores a viajar no serían otra cosa más que reacciones equilibrantes por el exceso de anonimato.

No obstante, la postura y el desarrollo del autor parecen insuficientes en cierto sentido por tres motivos principales. En primer lugar, su retórica y su método hacen en ciertos párrafos al texto sumamente ambiguo y confuso. Segundo, el autor no puede precisar cuales son las causas que generan un no lugar como así tampoco los contextos específicos por los cuales un lugar se convierte en un no lugar. Por último, si se parte del supuesto inicial que existen ciertos procesos

<sup>21</sup> Derrida, J. *La Hospitalidad*: Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006, Pág. 63

<sup>22</sup> Augé, M. *Los no lugares: espacios de anonimato*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996, pág. 83.

<sup>23</sup> Op. Cit. Pág. 83.



macro-estructurales generadores de no lugares como ser la sobre modernidad y los viajes, no queda del todo claro cual es el papel subjetivo del hombre en ese proceso. Si un lugar, puede ser convertido o reconvertido en no lugar por la interpretación del sentido de ese tiempo y espacio, entonces como explicar aquellos procesos donde se produce el efecto contrario: las muertes en las rutas que construyen sentido para los deudos, las huelgas laborales en las terminales aeroportuarias, el recuerdo de un inmigrante que retorna después de muchos años, y el festejo de miles de personas tras un triunfo deportivo (entre otros muchos)<sup>24</sup>. Sobre este último punto, Augé se va a referir en *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* cuando sugiere, “*lo que para algunos es un lugar, puede ser un no lugar para otros y viceversa. Un aeropuerto, por ejemplo, no tiene la misma condición a los ojos del pasajero que ocasionalmente pasa por él y a los ojos de aquel que trabaja en ese lugar todos los días*”.<sup>25</sup>

### ***El mundo contemporáneo***

El autor considera que tanto el territorio como las construcciones simbólicas alrededor de éste forjan la identidad de grupo; así “*el espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado. Esta simbolización, que es lo propio de todas las sociedades humanas, apunta a hacer legible a todos aquellos que frecuentan el mismo espacio cierta cantidad de esquemas organizadores, de puntos de referencias ideológicos e intelectuales que ordenan lo social. Estos temas principales son tres: la identidad, la relación y, precisamente la historia*”<sup>26</sup>.

Pero, ¿cual es la acción de la historia en ese proceso?. Específicamente, Augé divide la historia como forma de registro de los hechos empíricos pasados de la historia experimentada y rememorada simbólicamente, cuya construcción persigue las dinámicas propias del grupo. En toda sociedad coexiste un movimiento tendiente a “la historia pasada” preocupado por la tradición y otro a “la historia futura” orientado hacia lo que va a venir. En este contexto, la modernidad actúa reduciendo las lejanías, los espacios y modificando las formas de alteridad. El otro, ya no es un ser “lejano, exótico y diferente”, sino que se encuentra -real o imaginariamente- cercano integrado a un mundo más amplio. En este sentido, el autor sugiere “*el otro, sin los prestigios del exotismo, es sencillamente el extranjero, a menudo temido, menos porque es diferente que porque está demasiado cerca de uno*”.<sup>27</sup>

Por otro lado, la (post)modernidad “crea pasado inmediato” en forma desenfrenada; en otras palabras, todos los días se viven acontecimientos pasados e históricos

24 Korstanje, M. “El Viaje: una crítica al concepto de no lugares”. Atenea Digital, 10 (Otoño), págs. 211-238.

25 Op. Cit. Pág. 147.

26 Augé, M. *Hacia Una Antropología de los Mundos contemporáneos*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998, pág. 15

27 Op. Cit. Pág. 25.

que desdibujan la línea divisoria entre actualidad e historia. El constante pasado inmediato, genera modificaciones en las formas de concebir la alteridad y la territorialidad. Pero, ¿por qué el acercamiento debería generar miedo?

El vínculo o la relación es el criterio por el cual Augé define un lugar de aquello que no lo es. El autor considera dos ejes analíticos en cuanto a las representaciones de la modernidad: a) el binomio lugar y no lugar, y b) modernidad y sobre-modernidad. En este sentido, un espacio empírico puede ser comprendido como un “no lugar” cuando carece de vínculo e historia común. Por tanto, el traspaso de uno a otro estará marcado por la simbolización subjetiva. *La sobre-modernidad* se distingue de la modernidad por tres factores claves: una aceleración de los hechos históricos (condensación de presente), un encogimiento del espacio y una individualización de las referencias comunes. Ello conlleva a una pérdida del vínculo y en consecuencia en un sentimiento generalizado de angustia y el miedo.

Las grandes ciudades están experimentando en sus centros una gran saturación de imágenes lo cual atrae a miles de viajeros y turistas por medio del espectáculo; pero por otro lado, este proceso despersonaliza las relaciones territoriales e históricas entre los actores. En los espacios urbanos predominan el consumo, las imágenes, las redes de información, medios de difusión, y la escenificación del mundo en detrimento de las relaciones humanas y la tradición. En parte, el acercamiento despersonalizado es el que genera temor. En otras palabras, el extranjero se acerca no como invitado sino como personaje anónimo. La modernidad ha encontrado una crisis de sentido que no es otra cosa que una crisis de alteridad. Hoy la identidad se impone a la alteridad. “*El endurecimiento de las categorías hombres/mujeres o nacionales/inmigrantes en una serie de países y fenómenos presentados a veces exageradamente como fenómenos de resurgimiento o de retorno (resurgimiento de los nacionalismos, retorno de lo religioso) atestiguan más bien el predominio de la lógica de la identidad sobre la lógica de la alteridad*”<sup>28</sup>. Por lo tanto, en la imposibilidad de concebir al otro como tal, se lo ha extranjerizado (extrañado).

### ***El turismo como objeto de crítica***

Pero ¿qué relación tiene ese malestar al viaje?, ¿es el miedo al viaje un fenómeno derivado de la sobre-modernidad?. Marc Augé, no va a responder a esas cuestiones sino en la tercera de sus obras analizadas, titulada *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes* en la cual despliega toda su capacidad y argumentación retórica. Entonces, Augé dirige su crítica hacia las “formas estereotipadas” de viaje que genera el turismo, ficcionalizando el mundo y creando personas en espectáculos. En este sentido, “*el viaje imposible es ese viaje que nunca haremos más. Ese viaje que habría podido hacernos descubrir nuevos paisajes y nuevos hombres, que habría podido abrirnos el espacio a nuevos encuentros*”<sup>29</sup>. En efecto, las compañías turísticas “cuadriculan la tierra”, creando diversos recorridos,

---

<sup>28</sup> Op. Cit. Pág. 87.

<sup>29</sup> Augé, M. *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998, pág. 15.

formas de estadías en espacios reservados para el no contacto. Las agencias de viajes son (según Augé) *“las primeras responsables de convertir a unos en espectadores y a otros en espectáculos. Quienes se equivocan de papel, como es sabido, se ven prontamente estigmatizados y si es posible se los envía de vuelta en charters a sus lugares de origen”*<sup>30</sup>.

En este sentido, el autor sugiere que es menester volver a aprender a viajar, para poder aprender a ver nuevamente; ¿ello implica que viajamos ciegos?. Claro que una cosa es realmente viajar y otra hacer turismo, escribe el mismo Augé, pero esta no parece ser la cuestión central sino comprender la relación que existe (si es que existe) entre el miedo y el viaje?, o ¿es el miedo un resultado de la ficcionalización embriagante producida por el turismo moderno?. Nuevamente, Augé sugiere que el turismo crea sobre-realidades producidas por la ficcionalización; este espectáculo que pone cualquier realidad lista para ser observada sin más esfuerzo que sólo mirar un folleto o una pantalla, crea visiones “instantáneas”; en analogía con Disneylandia, el turismo permite visitar lo “no existente”<sup>31</sup>.

La accesibilidad a los destinos turísticos, como ser una playa, está supeditada a las diferencias y desigualdades propias de la sociedad; pero en esos escenarios la imaginación y la memoria se funden bajo ciertos recuerdos en donde uno pasa el tiempo, y el tiempo transcurrido sólo se recupera allí<sup>32</sup>. En los pasajes sucesivos, el autor advierte *“hubo un tiempo en el que lo real se distinguía claramente de la ficción, un tiempo en el que se podía infundir miedo contando historias aun sabiendo que uno las inventaba, un tiempo en el que iba a uno a lugares especiales y bien delimitados (parques de atracciones, ferias, teatros, cinematógrafos) en los que la ficción copiaba a la realidad. En nuestros días, insensiblemente, se está produciendo lo inverso: lo real copia a la ficción. El menor monumento de la más pequeña aldea se ilumina para parecer una escenografía”*<sup>33</sup>.

¿Que factores coadyuvaban en la formación de estas escenificaciones?. La respuesta del autor a esta pregunta es, el primero de ellos es el turismo, seguido del crecimiento de las imágenes, la ecología, la lucha de clases y la demografía entre otros. La privacidad está puesta al servicio del no conflicto, o mejor dicho, al de la segregación entre los diferentes grupos: los ricos viven en sus residencias, alejados de los pobres; los ancianos reclusos a geriátricos aislados de sus familias, etc. Los centros turísticos (ficcionalizados) serán el futuro del mundo real. En esta tesis, Augé invierte (quizás en concordancia con Séneca) el sentido del verdadero viaje, del viaje turístico continuo. Si la modernidad creaba sentido de pertenencia, y el viaje adquiría un sentido relacional entre los hombres; el turismo y la sobre-modernidad se recluyen sobre lo falso. Por tanto, se comprende al turismo como un proceso de ficcionalización del viaje (auténtico) y de la creación de “otredad”. Siguiendo esta línea de pensamiento, no existe miedo a los viajes sino sólo a los desplazamientos o al turismo. En consecuencia, el recluso descansa sobre el

---

30 Op. Cit. Pág. 16.

31 Op. Cit. Pág. 31.

32 Op. Cit. Pág. 43.

33 Op. Cit. Pág. 57-58.

firme suelo de lo real y todo viaje implica un miedo natural. Las representaciones orquestadas permiten desligarse del miedo al otro, que no es más que el miedo a viajar. El turista encarna ese otro ficcionalizado, representado estereotipadamente mientras que el inmigrante golpea la puerta de la realidad como otro cercano no contemplado por la sobre-modernidad.

Tanto en la descripción de los no lugares, como en el Viaje Imposible, el autor relata su impresión de lo aparente, de aquello precisamente que sus ojos captan. Se trata de “una ideología de la mirada” (en sus propios términos) que llega al conocimiento por todos los órganos sensitivos (experiencia). Por tanto, su interpretación no se refiere tanto al objeto en sí, sino a una prolongación de su propia experiencia o a lo que Kant llamará juicio sintético<sup>34</sup>. Filosóficamente, esta postura puede ser considerada como hermenéutica (como interpretación del contexto). No obstante, la construcción de Augé con respecto al viaje y al turismo requiere también ser sometida ante los ojos de la crítica por varios motivos que se exponen a continuación. Más específicamente, existe una confusión entre lo aparente y lo subyacente. La tendencia del autor a considerar lo aparente como subyacente y viceversa, no permite una clara lectura del problema. Además, no queda claro el motivo por el cual la “sobresaturación de imagen” debe influir sobre los individuos disminuyendo sus vínculos relacionales, o mejor dicho, como la imagen desdibuja la historia y la memoria.

En el sentido expuesto, la hermenéutica se establece como una herramienta o una técnica de conocimiento filosófico (explicación sobre el como) pero no postula ni invierte la naturaleza propia del mismo (explicación sobre el que). El viaje es viaje, la imagen es imagen y el sueño es sueño para la hermenéutica. Como acertadamente, criticara H. Belting en su trabajo sobre la imagen, “*la producción de lo imaginario está supeditada a un proceso social, por ello la ficción no ocupa necesariamente el lugar de lo imaginario. El propio Augé, quien afirma esto, tiene que admitir que una imagen no puede ser otra cosa que una imagen. El poder que recibe vive únicamente del poder que nosotros el otorgamos. Este nosotros, sin embargo, no es en modo alguno tan anónimo como para que el yo se extinga de él*”<sup>35</sup>.

El autor sugiere a Augé, que la virtualidad de una imagen no depende del anonimato ni del vínculo, sino del sentido social puesto sobre el objeto. De todos modos, el abordaje de Marc Augé (a pesar de su carácter algo profético y futurista) algo ha dejado como aporte en la relación de la imagen con el viaje. En otras palabras, el poder de la imagen para confeccionar los escenarios imaginativos en los que el yo estará inserto durante el viaje (predisposición). Al imaginar el nuevo destino, se ponen en juego construcciones pictóricas y semánticas previas provenientes de la literatura, el cine, la imagen, y los medios masivos de comunicación entre otros tantos. En realidad, no significa que el turismo genere ficcionalización del mundo y falta de relación, sino que su inicio (turismo) coincide con una construcción real o falsa puesta de antemano. ¿Aclara P. Virilio las dudas que deja la

34 Kant, I. *Crítica de la razón Pura*. Buenos Aires, Ediciones del Libertador, 2004.

35 Belting, H. *Antropología de la Imagen*. Buenos Aires, editorial Katz, 2007, Pág. 102

lectura de los trabajos de M. Augé?.

**Paul Virilio. *El motor de la imagen***

Al igual que M. Augé, Virilio está concentrado en analizar el papel de la imagen en la modernidad y como esta afecta, de alguna u otra manera, la vida cotidiana de los hombres. Aun cuando ambos partan de análoga preocupación, diferentes serán sus correspondientes desarrollos en cuanto a la causa del problema sobre el cual meditan. En el siguiente apartado se discuten críticamente dos de los trabajos de P. Virilio, *el Arte del Motor* dedicado en primera instancia al análisis de la imagen y de los medios tecnológicos en el mundo moderno y *Ciudad Pánico*, obra la cual se refiere a la fractura del mundo luego del atentado al World Trade Center en 2001 en conjunción al afloramiento de los miedos urbanos.

En consecuencia, en *El Arte del motor*, Virilio sostiene que los medios masivos de comunicación industriales ejercen un poder sobre la población en general que raramente puede ser controlado. Cualquier intento por censurar la información transmitida por estos medios es vano, como así también las omisiones en las cuales estas grandes cadenas comerciales caen para modelar la opinión pública acorde a sus intereses. En uno de sus párrafos el autor dice “*cuando la cuestión no consiste tanto en saber a qué distancia se encuentra la realidad transmitida, sino a qué velocidad viene a mostrarse su imagen sobre nuestras pantallas, es posible preguntarse, en efecto, si los medios industriales no alcanzaron un umbral de tolerancia que sería menos deontológico que etológico*”<sup>36</sup>. En efecto, el autor reconoce en el hombre una capacidad natural para comunicarse con otros, como así también una habilidad para adaptarse y sobrevivir a su entorno. La distinción entre lo que creemos real de aquello que no lo es, implica la acción de ponerse en lugar del otro; esta proximidad audiovisual une a los hombres dentro de un mismo territorio, con signos compartidos y experiencias comunes. Pero, la mediatización de la imagen a través de las cadenas de consumo industriales produce el efecto inverso, masifican la heterogeneidad en cuanto a un solo espectador; sin ir más lejos, en el teatro comenta el autor, cada espectador ve su propia obra mientras que en el cine todos ven e interpretan lo mismo.

En consecuencia, para Virilio no puede hablarse de información sino de complejo informacional. Estas constantes sobrecargas de virtualidad generan en el hombre soledad, reclusión y malestar. El acercamiento de las distancias y la revelación del secreto, inventan a un otro enemigo. La naturalización de lo real y su imposición crean hegemonía y control; pero, ¿porqué afirmar que demonizan al otro?, o ¿no debería generar un efecto contrario?.

Al respecto, y aunque al igual que Augé, Virilio no puede responder a esa cuestión en forma específica. El autor entonces advierte “*con la aceleración ya no hay el aquí y el allá, sólo confusión mental de lo cercano y lo lejano, el presente y el futuro, lo real y lo irreal, mezcla de la historia, las historias y la utopía alucinante*

---

36 Virilio, P. *El Arte del Motor: aceleración y realidad*. Buenos Aires, ediciones el Manantial, 1996, Pág. 17.

de las técnicas de comunicación”<sup>37</sup>. Luego explica, si la distancia conserva la historia y las costumbres, es decir, los pueblos más lejanos aún se parecen más extraños y “congelados en el tiempo”, entonces el acercamiento hará que los hombres se crean más contemporáneos que ciudadanos. Las gacetas y los diarios íntimos de viajes han dado lugar los periódicos y cadenas informativas; de la crónica privada se ha pasado la publicación masiva. A la vez que se tecnologizan y aceleran los tiempos de las publicaciones también lo hacen los transportes y la forma de viajar; por lo tanto, en Virilio desplazamiento espacial y transmisión informacional son anverso y reverso de un mismo problema.

¿Es el acercamiento geográfico y psíquico una forma de declinar la imaginación?. En efecto, si lo es; y entonces Virilio afirma “la prensa ejercerá así un control casi absoluto sobre la industria del libro, tendrá sobre las artes, las letras, el pensamiento, una influencia que ningún príncipe ... se ha atrevido a pretender hasta entonces, escribiría Luis Veuillot, quien afirmaba que las revistas terminarían por matar al libro. No serán las revistas o los premios literarios amañados los que lo matarán, y la literatura de las grandes distancias se agotó al mismo tiempo que las distancias geográficas, con el efecto de empequeñecimiento provocado por la aceleración de las técnicas de transmisión y transporte”<sup>38</sup>. Pero Virilio refuerza la apuesta y entabla una relación entre información, transportes y la guerra. Esta última, ha dado como resultado el surgimiento de la información sistematizada, como también las nuevas innovaciones en materia de transporte. Asimismo, el ejército debe responder por sus actos en la guerra pero al igual que los medios nunca lo hacen. En sí, todo movimiento implica una ceguera temporaria. El mundo que miramos, está pasando y en el desplazamiento, o mejor dicho en la aceleración del mismo, se pierde la mirada. Esta forma de relacionar aceleración y observación une (parcialmente) el pensamiento de Virilio al de Augé.

Sin embargo, Virilio se encuentra interesado en un desarrollo diferente y enfoca sus esfuerzos en el papel de la maquina como forma artística. La velocidad es puesta al servicio de quien puede pagarla, hoy día los viajeros de primera clase conectan dos ciudades en tres horas mientras los de tercera hacen el mismo trayecto en seis. Los inicios de la era industrial trajeron para los hombres un exceso de trabajo y una disminución de su tiempo, como también una gran mortalidad por los esfuerzos físicos diarios. “El advenimiento del motor, al permitir a la mayor cantidad de personas tener una vida más larga, creo una nueva aprehensión del tiempo, la de un exceso de tiempo ligado a una menor cantidad de movimientos del cuerpo pesado y a la naturaleza diferente de sus rendimientos motores, cierta ociosidad que al relativizar nuestras acciones relativizaba también nuestros pensamientos”<sup>39</sup>. Los progresos en materia de comunicación verbal, audiovisual y física transformaron la forma de comprender el desplazamiento. Ya no existe la idea de un *aquí* para un *allí*, sino de un *ser ahí* y un *no ser ahí*. Las incomodidades del viaje de hace siglos, se transforman en una gradual pérdida de sensaciones; hoy día una película (generalmente de moda) reemplaza el tránsito y las

---

37 Op. Cit. Pág. 45.

38 Op. Cit. Pág. 57.

39 Op. Cit. Pág. 92.

sensaciones que se pueden experimentar por parte del viajero. El hombre continúa viajando por medio de la mirada, pero ese paisaje es puesto a voluntad por un motor virtual. Asimismo como en Augé, Virilio está convencido que el turismo también es una puesta en escena que incurre en la deslocalización de lo local pero con un interés de dominio: *“el actual turismo internacional renueva una vez más esa violencia colonial, con la implantación de clubes de vacaciones o palacios que en lo sucesivo se parecen a puestos avanzados, en regiones la mayoría de las veces miserables y hostiles”*<sup>40</sup>. En pocas palabras, el turismo y la hegemonía del capital deben su existencia a la aceleración motriz.

Ahora bien, si los medios de locomoción reducen el tiempo de traslado, ¿no implicaría ello mayor disponibilidad de tiempo para el sujeto?, y si es como dice, ¿por qué se empecina el autor en sostener el agotamiento final del tiempo por la velocidad?. Si el espacio se agota en el tiempo, entonces existe más, ¿cómo se emplea?. En este sentido, Virilio sugiere que ese tiempo de sobra es utilizado en ocupaciones inútiles, alienantes, y absurdas. El exceso de velocidad implica un sentimiento de inferioridad y de angustia por el cual se recurre a la idea de poder “dominar el propio destino” por medio de mecanismos que distorsionan la propia realidad (como por ejemplo la droga). La partida es análoga a la vida y la llegada a la muerte, la aceleración constante las confunde; y así, *“a partir de ahora ya no se sube, se cae”*<sup>41</sup> escribe elocuentemente Virilio al referirse a los nuevos deportes extremos practicados por cada vez más turistas; pero entonces ¿qué papel juega el miedo y cual es su relación con la velocidad y lo vertiginoso?, ¿es una superación del super-hombre nietzscheano?<sup>42</sup>. El tiempo dedicado a lo alienante, es ocupado por los medios de la información y en ese contexto, la democratización del acceso a esa velocidad genera anomia, desocupación, desolación y miseria. *“Turistas de la desolación”* es el nombre que P. Virilio les da a estos “errantes viajeros”. Finalmente, para el autor, existe un pasaje del “super hombre” hacia un “hombre excitado”; esto se traduce en la frase *“cuanto más aumenta la velocidad más se incrementa el control”*<sup>43</sup>.

La información reemplazará en un futuro no muy lejano al mundo de los trans-

---

40 Op. Cit. Pág. 98.

41 Op. Cit. Pág. 102.

42 Cabe sobre el paso del Superhombre al hombre sobreexcitado, una aclaración: P. Virilio explica que todo exceso se basa en un placer más allá de toda ley. Las sociedades sedentarias están más sujetas a experimentar excesos en comparación con las nómades. Los medios masivos de locomoción han aumentado el tiempo ocioso de los hombres modernos, lo han inmovilizado en su estar; éste tiempo se ocupa por una virtualidad localizada en un espacio físico. En palabras del mismo autor, *“como la deslocalización entraña a su vez una incertidumbre sobre el lugar de la acción efectiva, el preposicionamiento se hace imposible, lo que vuelve a poner en cuestión el principio de la anticipación. Al perder el ¿Dónde? Su prioridad sobre el ¿Cuándo?, y el ¿Cómo?, queda una duda, menos acerca de la eficaz verosimilitud de la realidad virtual que sobre la naturaleza de su localización y, en consecuencia, acerca de las posibilidades mismas de controlar el medio ambiente virtual”*. Op. Cit. Pág. 167. Un ejemplo, de lo expuesto lo representa el GPS el cual ejerce una doble función orientar al sujeto moderno en cuanto a una localización específica pero a la vez mantenerlo controlado.

43 Op. Cit. Pág. 140.

portes, anulando el mundo de los sentidos, y en consecuencia del vínculo; de repente “todo llega” sin que sea necesario partir. Todo se precipitará sobre el hombre, el cual será un blanco fácil del asedio y la falta de imaginación. Citando a Pascal, Virilio no se equivoca cuando señala “*nuestros sentidos no perciben nada extremo. Demasiado ruido nos ensordece. Demasiada luz nos deslumbra. Las cantidades extremas son nuestras enemigas. Ya no sentimos, sufrimos*”<sup>44</sup>. Empero, el autor no trata una causalidad directa entre viaje y miedo; es decir, no es el miedo un producto del viaje sino sólo una expresión proyectada de una causa anterior. De hecho, el temor es un sentimiento humano genuino positivo frente al avance de la modernidad y la tecnificación alienante. Entonces, cabe cuestionarse ¿cuál es el tratamiento que el autor hace sobre el miedo?, ¿en qué contextos éste se transforma en pánico?, y ¿cuál es el papel de la urbanidad en ese proceso?

### ***El miedo y el pánico en las grandes urbes***

Las grandes ciudades pueden ser para algunos lugares desconocidos a los cuales temer. Sin embargo, la ciudad de mediados de siglo XX se ha transformado en una aglomeración “memorial de un pasajero objetivado”. El hábito de descubrir por un lado orienta pero a la vez promueve una ceguera temporaria. La sistematización de conocer evita el reconocimiento; la búsqueda frenética por encontrar evita el reencuentro. En efecto, como sostiene Virilio “*inversamente, cuando el descubrimiento se convierte en hábito, en acostumbamiento al espacio de los barrios, y comenzamos a orientarnos, esa visión clara desaparece para dejar lugar a una ceguera propicia al reconocimiento automático de los lugares*”<sup>45</sup>. La arquitectura urbana tiende a fomentar la comunicación bajo un clima de indiferencia absoluta. Dice entonces el autor, “*en efecto, si la torre habitacional ha reemplazado a la colina, a la fortaleza y a su campanario, es porque era el único medio de alcanzar el cielo y extenderse verticalmente. De aquí en más, con el jet supersónico o el cohete, la torre se ha motorizado. Se ha despegado del suelo como de su gravedad para emerger hacia lo más alto, adquiriendo así la velocidad de liberación de la gravedad terrestre*”<sup>46</sup>. Si no fuera por el “montacargas” luego transformado en ascensor, las grandes edificaciones no hubieran sido posibles; éstos conectan más de cien pisos en minutos en analogía a los grandes medios de locomoción.

En la era del “conformismo mediático” y la “estandarización de la producción”, los hombres tienden a conformar su mundo en tiempo real. La lógica de la modelización de la globalización lleva a la demagogia del accidente por el accidente mismo (sea este local o global). Al respecto Virilio explica “*crear el accidente más que el acontecimiento... romper el encadenamiento de causalidad que caracteriza tan bien a la normalidad cotidiana; esa clase de expresionismo es buscada hoy en día universalmente*”<sup>47</sup>. Nuevamente el autor insiste con su tesis de la confusión entre la partida y la llegada, el despegue de un avión puede confundirse contra las

---

44 Op. Cit. Pág. 142.

45 Virilio, P. *Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros el Zorzal, 2007, Pág. 17.

46 Op. Cit. Pág. 28.

47 Op. Cit. Pág. 37.



Twin Towers, el zarpe de un buque con su mismo naufragio.

En analogía a lo expuesto, Bauman afirma toda sociedad líquida de consumidores se ve inserta en un tiempo “puntillista”, pulverizado, discontinuo plagado de eventos, incidentes, accidentes, y aventuras cada uno de ellos encerrados sobre la no dimensionalidad; en el universo puntillista la tasa de abortos de la imaginación es altísimo<sup>48</sup>. En parte, todo medio de desplazamiento es creado para sucumbir. Crear un acontecimiento, accidente, tragedia o atentado, es hoy en día romper la cotidianeidad y la homogeneidad de los comportamientos sociales. Citando a Layard, Bauman sostiene que la felicidad puede ser alcanzada por medio de satisfacer ciertas necesidades, pero esa satisfacción tiene un umbral específico y pasado dicho límite el consumidor no sólo no encuentra la felicidad añorada sino que se somete a un “yugo hedonista”<sup>49</sup>. En consecuencia surgen sentimientos antisociales de inconformismo, inseguridad, infelicidad, depresión o estrés en aquellos grupos en donde predomina la riqueza y el consumo acelerado. Para Bauman, el consumo moderno desafecta los vínculos, socava la confianza en el otro, y profundiza los sentimientos de miedo e inseguridad. Por otro lado, la promesa de satisfacción continúa sólo es posible en la insatisfacción real de los consumidores; cuando el deseo no es plenamente satisfecho puede prescindir de los límites. El mercado de consumo no promueve la razón puesta al servicio de la toma de decisiones en el consumidor, sino precisamente su contralor la irracionalidad forjada en una decisión producida por sobrecarga de información y el vaciamiento de la imaginación. Como resultado, el consumidor (sujeto capaz de abstracción) pasa a ser un bien consumible y consumido.

Retomando el argumento de Virilio -al igual que M. Augé y Z. Bauman-, se observa que el accidente subvierte la condensación de presente en detrimento al pasado y la sincronización de las emociones humanas. Tal como pensó, M. Weber cuando postuló la profecía de la “jaula de hierro”, existe una dinámica industrial tendiente a relegar y controlar las emociones y los sentimientos. Las guerras y los conflictos, son convertidos en temibles dramas pasionales con nuevos episodios cada “tres horas”; la velocidad de propagación de las diferentes imágenes llega en minutos a los hogares de los televidentes con el fin de crear un “misterio del miedo”<sup>50</sup>. El miedo pasa a ser así no sólo un mecanismo de control político sino también un bien de consumo o “fetichismo de la subjetividad”<sup>51</sup>.

En este sentido, la compleja tesis de Virilio se esmera por probar que la imposición de la imagen informativa genera una psicosis colectiva. El miedo es un ingrediente básico de la fantasía, pero su teatralización persigue fines de hegemonía política. Esta figura de dominio se construye tanto por lo transmitido como por

---

48 Bauman, Z. *Vida de Consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 52.

49 Op. Cit. pág. 69.

50 Virilio, P. *Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros el Zorzal, 2007. Pág. 41

51 Bauman, Z. *Vida de Consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, págs. 39-41

lo excluyente, como las diversas bombas arrojadas por el ejército estadounidense en poblaciones civiles; y cuya constatación se encuentra ausente en cualquier museo. Por ese motivo, Virilio denomina Ciudades-Pánico a las aglomeraciones cuya catástrofe más evidente es su propio existir.

El caos y el desorden transmitidos por los medios informativos llevan a la reclusión de los hombres en grandes ciudades, con la esperanza de encontrar seguridad por medio de mecanismos sustitutivos como el consumo generalizado. Entonces, el autor afirma *“a la hiperconcentración megalopolítica se agrega no sólo el hiperterrorismo de masas sino también una delincuencia pánica que reconduce a la especie humana a la danza de muerte de los orígenes, convirtiendo nuevamente a la ciudad en una ciudadela, o dicho de otro modo, en un blanco para todos los terrores, domésticos o estratégicos”*<sup>52</sup>. En el vouyerismo de la tragedia existe una política de la riqueza, la aceleración y la acumulación. La pérdida de la localización física (domicilio) completa la visión aterrizante de lo externo; el temor infundido funciona como forma de distracción y aprehensión ritual. El afuera comienza aquí esboza la idea de que el colonialismo mercantil tome una naturaleza “extravertida” fuera de cualquier localización geográfica y el “crepúsculo de los lugares”. Los medios siempre están anunciando una gran “catástrofe” anulando así el Estado de derecho. En otras palabras, la crisis y el miedo como forma de institución refuerzan el sentido de la desmesura y legitiman el valor de mercado por sobre el humano, y así éstos dejan de “ser” para simplemente “valer”. El derecho que apunta a “proteger al más débil” se transforma “en el derecho de ejercer la fuerza por el más fuerte. De esa forma, se genera una escenificación del vínculo y una cosificación del pasado y la emoción.

Si se tuviera que catalogar al pensamiento de Virilio en dos palabras, se podría decir: audaz y apocalíptico. Audaz, porque en parte intenta construir lenta y contestariamente una forma moderna de vivir; apocalíptico debido a su constante preocupación por el devenir de un futuro incierto (casi profético). Claro que entonces, hay que comprender que la filosofía no es una ciencia de la adivinación sino de la explicación. Más específicamente, los puntos importantes en Virilio versan sobre tres ejes principales: a) la desregulación del tiempo genera un vacío cuyo espacio es ocupado por los medios de la información y el consumo; b) el turismo debe ser comprendido como una forma virtual de enajenación y separación entre los hombres; c) el miedo adquiere una función política desde el habitar urbano y moderno.

El temor al viaje, finalmente, se explicaría como un triunfo del pánico informativo. Desde el inicio hasta el fin del viaje, nada puede perturbar al viajero, pues éste ya deja de ser un viajero para transformarse en un turista; su partir es idéntico a su llegada. Lo desconocido se torna conocido en un espacio sin localización histórica. Temer al viaje implicaría hacer más turismo. Pero, ¿qué pasa con los profesionales organizadores de viajes turísticos?, ¿pueden ellos temer al viaje?. Estas incógnitas son el punto débil de la tesis de P. Virilio por dos motivos, en

---

<sup>52</sup> Virilio, P. *Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros el Zorzal, 2007, Pág. 98.

primera instancia, si todo viaje turístico es desolador por su artificialidad y su falta de causalidad, en el temor a organizar viajes existe un retorno al principio de causalidad desde la artificialidad.

Por ejemplo, los turistas desconocen todos los obstáculos reales (Causa-efecto) los cuales debe afrontar un agente de viajes para organizar una excursión. En este sentido, es posible que el turista no tema hacer un viaje turístico mientras su agente de viajes sí tema viajar. Mientras el turista se disocia del eje causa-efecto, su agente lo vive en su labor cotidiana. En la praxis se da un devenir de lo ideal y lo práctico desde el rol y la experiencia. Por lo tanto, la alusión a los medios como formas doctrinarias de imposición unidireccional del miedo y el consumo queda en cierta forma cuestionada y reducida a una variable causa-efecto real que no ha desaparecido. El segundo problema, es precisamente no contemplar el mundo trabajo y ocio complementariamente sino como invasivos y excluyentes. Tener mayor tiempo es mayor alienación, y tener más trabajo es estar inmunizado contra el exceso. Esto no resuelve las preguntas fijadas en la introducción sobre ¿por qué mientras unos temen al viaje otros no?, ¿Por qué existe un temor mayor en mujeres que en hombres?, ¿Cuál es su relación con la edad?. Además existen testimonios de pánico a viajar en la antigüedad clásica como confirmara C. Suetonio con respecto a Octavio. ¿Cómo culpar a la modernidad entonces?. Es exactamente, el problema de lo “profético” que presenta como único en el futuro un fenómeno presente sin deparar en la historia de otras culturas. En complemento a lo expuesto, el mismo L. N. Séneca, contemporáneo de los Claudios, se había visto seriamente preocupado en la compulsión que los romanos tenían por la evasión y el viaje. Es precisamente, de éste filósofo de donde se extraen las hipótesis más interesantes.

### **Lucio Anneo Seneca. El miedo como estar de espaldas a la vida**

De alguna u otra manera, los viajes han cautivado a los filósofos clásicos y medievales. Entre ellos, en las próximas líneas se discutirá la posición de Lucio Anneo Séneca, filósofo romano-español contemporáneo de los emperadores Cayo César Germánico (Calígula), Claudio Nerón César, llegando a ser consejero personal de éste último.

Asimismo, en sus *Cartas Morales a Lucilo*, el filósofo escribe “*por lo que siento, concibo buenas esperanzas, ya que no andas vagando y no te afanas en cambiar de lugar. Estas mutaciones son de alma enferma; yo creo que una de las primeras manifestaciones con que un alma bien ordenada revela serlo es su capacidad de poder fijarse en un lugar y de morar consigo misma ...a los que pasan su vida corriendo por el mundo les viene a suceder que han encontrado muchas posadas, pero muy pocas amistades*”.<sup>53</sup>

En la conformación del Alto Imperio, las costumbres romanas experimentan un cambio sustancial. Se pasa de una rígida moral campesina, a la importación de

---

<sup>53</sup> Séneca, L. A. *Cartas Morales a Lucillio*. Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, Tomo I, carta II, pág. 16.

las más extravagantes costumbres y con ellas se promueve la exacerbación de los placeres mundanos, y el lujo ostentoso de ciertos grupos patricios. La filosofía estoica se declara, en consecuencia, enemiga directa de las nuevas costumbres y comienzan a reivindicar un retorno a la austeridad y al sosiego del espíritu<sup>54</sup>. Aun cuando sumariada, la explicación que antecede ayuda a comprender la posición de Séneca con respecto al uso y abuso de los viajes. En sí, ello no significa que el filósofo estuviera en contra de los desplazamientos, mas bajo ciertas circunstancias los promueve, pero si con respecto al viaje como símbolo de distinción social. En sus cartas, tituladas *Los viajes no curan el espíritu*, Séneca asume que “¿por ventura crees que sólo a ti te ha sucedido, y te admiras de ello como de algo nuevo, si en un viaje tan largo y por tanta variedad de países no has conseguido liberarte de la tristeza y la pesadez del corazón?. Es el alma lo que tienes que cambiar, no el clima. Ni que cruces el Mar, tan vasto, ni que, como dice nuestro Virgilio se pierdan ya tierras y ciudades, los vicios te seguirán dondequiera que vayas”<sup>55</sup>. Viajar no necesariamente es ir “errante” o cambiar de lugar; el desplazamiento continuo lleva a despojarse de las obligaciones y los obstáculos de la vida y “cualquier cosa que hagas los haces contra ti mismo, y hasta el movimiento te daña porque sacudes a un enfermo”.<sup>56</sup>

A propósito de esta frase, el propio Séneca —en su vejez— cae en cama producto de una enfermedad por la cual (paradójicamente) su médico le recomienda emprender un viaje<sup>57</sup>; y entonces, sugiere “¿Qué se saca de atravesar el mar y de cambiar de ciudad?. Si quieres huir de estas inquietudes que te atormentan, no precisa estar en otro paraje, sino ser otro. Hazte cargo que has ido a Atenas o a Roda: escoge una ciudad a tu gusto ¿Qué importan en tu caso las costumbres de ese lugar, tu aportas las tuyas. ¿Crearás un bien la riqueza y la pobreza te dará tormento; y algo más mísero aún, la pobreza imaginaria?. Ya que, por mucho que poseas, como hay que poseer más que tú, te crees necesitado de todo aquello en que aquel otro te aventaja”.<sup>58</sup>

¿Qué significan exactamente estas declaraciones últimas y cual es su impacto en el problema estudiado?. Para un correcto análisis de esta cuestión conviene separar el problema del viaje en Séneca en tres dimensiones: la primera, hace referencia a la ambición como forma de expansión del conocimiento sensible, viajar es conocer más paisajes, costumbres y pueblos pero a la vez no lleva a la “sabiduría”, ya que el espíritu se niega así mismo. En segunda instancia, el ansia de posesión traerá consigo temor a la pérdida. En efecto, “será tan grande la demencia de la ambición, que ya no te parecerá que exista nadie detrás de ti si existe siquiera uno sólo delante. Tendrás a la muerte por el peor de los males, siendo la realidad que

54 Robert, J. N. *Los Placeres en Roma*. Madrid, Editorial Edaf, Págs. 26-37.

55 Séneca, Lucio Anneo. *Cartas Morales a Lucillio*. Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, Tomo I, carta XXVIII, pág. 71.

56 Op. Cit. Pág. 72.

57 Se recuerda, que en la antigua Roma los viajes no sólo tenían una función onírica sino también terapéutica. En ocasiones, los médicos aconsejaban a sus enfermos cambiar de climas y paisajes para restituirse de su convalecencia.

58 Op. Cit. Tomo II, Carta CIV, Págs. 132-133

*únicamente tiene de malo aquello que la precede: ser temida. Te asustarán no sólo los peligros sino las alarmas; y vivirás siempre agitado por cosas vanas*<sup>59</sup>. En otras palabras, quien mucho tiene mucho quiere y teme perder. Finalmente, el movimiento adquiere una naturaleza alienante y negada por cuanto pone al hombre de espaldas a la vida. De esa forma, se teme aquello a lo cual se niega. Es ridículo, que un mortal (el cual por sólo serlo morirá) tema a la muerte, como también que quien posea algún bien tema perderlo. Las riquezas, el oro y la plata no compran la libertad, asimismo los viajes no curan el espíritu ni crea a los oradores o a los doctores, tampoco sosiega la ira o los vicios. El mensaje principal de Séneca versa en una crítica a la voluptuosidad y con ella a las nuevas costumbres romanas de ostentación y estatus.

Luego de esta lectura, se podría construir la siguiente hipótesis de trabajo: *el temor o el miedo surge de la negación de la vida, y quien incurra en ella necesita del movimiento para no enfrentarla, pero a la vez quien más viaja más temor se experimenta*. También, el conocimiento juega en contra del hombre cuando se aleja de la medida y sigue las reglas de la voluptuosidad<sup>60</sup>. Esta última idea, no obstante, exige un refinamiento conceptual y explicativo de mayor alcance a desarrollar en las siguientes líneas.

### ***¿Presión normativa o crisis existencial?***

Algunos autores sostienen que las neurosis colectivas se deben a crisis de sentido, a vacíos existenciales por los cuales se toma una postura nihilista ante la vida; los poderes y la influencia del destino son la obsesión del hombre moderno<sup>61</sup>. Al margen de los adelantos tecnológicos como formas de bienestar, el vienes S. Freud sugería la idea de que la angustia humana tuviera su origen en el sentimiento de culpa insertado por las normas culturales y la severidad del super-yo (necesidad de castigo). En realidad, no era la cultura material y los adelantos en materia de ingeniería el aspecto que causaba angustia, sino la autoridad que la misma cultura imponía. La presión del medio exterior, y la tensión entre el yo y esa misma autoridad, dan por resultado la aparición de ciertas neurosis o comportamientos patológicos; por tal motivo podría no ser tan extraño que ciertos individuos ante la severidad del entorno en la cual se desempeñan experimenten mayor temor en comparación con otros; y además que éste mismo sentimiento

---

<sup>59</sup> Op. Cit. Pág. 133.

<sup>60</sup> Jean Marie Robert explica el mito de Psique y voluptas de la siguiente manera *“el placer toma pues el aspecto de cáncer obligado en toda la civilización, un mal que todos toman por un remedio de la existencia, pero que contribuye a la larga a su decadencia. Es precisamente esta expansión del goce lo que hemos querido conocer mejor de la civilización romana, tomando el término placer en su sentido más amplio, aplicado a los más variados dominios de la vida cotidiana y que en latín se llama voluptas, del nombre mismo de la hija de Amor y Psiqué”*. Robert, J.N. *Los Placeres en Roma*. Madrid, Editorial Edad, pág. 14.

<sup>61</sup> Oro, R. O. “Vigencia y proyección de las neurosis colectivas”. *Revista Documenta Laboris*. IV Jornadas de Psicología Social, 10, 2005, Univ. Argentina John F. Kennedy. Págs. 119-120. – Frankl, V. *Teoría y Terapia de las neurosis: iniciación a la logoterapia y al análisis existencial*. Barcelona, Editorial Herder, 1992.

utilice los códigos cognitivos disponibles (conocimiento) para generar temor<sup>62</sup>.

En *Estudios de Psicología Primitiva*, B. Malinowski dice haber encontrado una relación entre el pasaje del individuo al clan del tío materno en las Tobriand y el Complejo de Edipo propuesto por Freud; no sólo ello, Malinowski afirma que no es la posición social (padre o madre) lo que genera un sentimiento de ambivalencia y oposición en el sujeto por sí mismo, sino la imposición normativa; por creencias específicas relacionadas a la no participación del padre en la concepción del hijo, en las tribus melanesias la madre, y más tarde el tío materno, son los encargados de imponer y hacer cumplir las normas de grupo; en este sentido, el principio descrito por Freud se da pero a la inversa y los sentimientos de hostilidad y temor surgen del niño hacia la madre o a posteriori sobre su hermano<sup>63</sup>. El padre biológico se mantendrá como un fiel compañero del niño. ¿Crisis de sentido o presión normativa?. Si se observa el trabajo de Malinowski y la excelente descripción sobre las costumbres tribales y las complejas relaciones de los hombres con sus normas, no existe evidencia de temor excesivo o fobia hacia los viajes o algún objeto específico<sup>64</sup>.

Entonces, se podría suponer que el miedo a los viajes es un fenómeno de las sociedades modernas y cuyo caso obedece a un vaciamiento de sentido en la vida de los hombres como pensaba Frankl. No obstante, estudios de etnólogos realizados en la cultura Aymará han demostrado que existe un sentimiento análogo a la fobia a la que denominan “susto” o “pérdida del “ajayú” y que se da en contextos de viaje o ambientes desconocidos<sup>65</sup>. Por otro lado, testimonios de C. Suetonio también llevan a confirmar que existía en el emperador romano Augusto un miedo excesivo a viajar en climas de tormenta<sup>66</sup>. En consecuencia, parece algo precipitado afirmar que la presión normativa o el vacío existencial son causales de un sentimiento de malestar o culpa y que éstos generan miedo; y que ello además es un fenómeno de la modernidad como sugieren Virilio, Augé. En otras palabras, es posible que la presión del medio, la modernidad o el vaciamiento del sentido y los medios de comunicación sean parte del problema, pero existe otra dimensión aún más profunda que permite comprender el fenómeno y que no ha sido analizada aún.

### **Conocimiento, imaginación y miedo**

Desde su nacimiento el niño se comunica con los otros por medio de la risa y el llanto, pero a medida que se va desarrollando adquiere todo un código simbólico

62 Freud, S. *El Malestar de la Cultura*. Madrid, Editorial Alianza, 1998, Pág. 77-78.

63 Malinowski, B. *Estudios de Psicología primitiva*. Barcelona, Editorial Altalaya, 1998, Págs. 211-218.

64 Malinowski, B. *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*. Buenos Aires, editorial Planeta-Agostini, 1985.

65 Fernandez Juárez, Gerardo. “Tutela de las Sombras: enfermedad y Cultura en el altiplano Aymará”. En *sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid, Casa de América, 2000, Pág. 157 - Albó, Xavier. “La Experiencia Religiosa Aymará”. En *Rostros Indios de Dios: cuadernos de investigación*. La Paz, CIPCA, ISBOL, UCB, 1992, p. 93.

66 Suetonio, Cayo. *Los Doce Cesares*. Madrid, Editorial Sarpe, 1985.

de comunicación al que llamamos lenguaje<sup>67</sup>. Cuando el estímulo externo no encuentra un código y en consecuencia no puede ser comprendido, automáticamente se dispara hacia la imaginación. Si se escucha una canción, cuyo idioma se desconoce pronto la imaginación ayudará a construir un sentido a esa continuidad de sonidos y ruidos (como bien ya lo ha explicado Kant). Por tanto lo conocido y lo desconocido operan en cuanto a un código específico. Este hecho refleja la posición de la epistemología en cuanto a la limitación del conocimiento; el conocer humano por sí mismo encierra una limitación –tanto del tiempo como del espacio–.

El mundo conocido y presente siempre implica una pregunta sobre el desconocido y futuro<sup>68</sup>. En un eje conceptual, lo otro se construye desde el tiempo y el espacio. El mí se encuentra aquí y ahora, mientras el otro lo hace allá y en otro tiempo. El límite y la frontera, puede ser corrido acorde a lo explicado por Augé, pero existe un mundo imaginado más allá de ellos; los viajeros españoles medievales se imaginaban dragones y monstruos gigantescos más allá del mundo conocido; los romanos no viajaban más allá de sus limes o bosques, por miedo a la diosa Diana o al temible Pan<sup>69</sup>; por tanto todo espacio conocido, implica uno que no lo es tanto. En el espacio y tiempo desconocidos opera la imaginación y la fantasía como formas de construcción de sentido<sup>70</sup>. Es un *temor a lo desconocido* operante desde la ilusión, pero cuando la ilusión se esfuma aparece otro miedo que es paralizante; una especie *terror desde lo conocido*. Las privaciones del medio y la corrosión de la propia corporeidad son paleadas por medio de las ilusiones; éstas son parte inherente de la imaginación cuya función más compleja puede entenderse como un mecanismo de evasión ante el principio de la realidad, tal cual es. Esto explica el origen de la motivación y motorización por el cual un niño y más tarde un hombre se lanzan más allá de los límites en busca de sentimientos placenteros. Mientras el temor a lo desconocido impulsa hacia delante, el terror desde lo conocido lo hace pero hacia atrás.

El problema del tiempo se presenta en el hombre en forma doble, en primer lugar en la irreversibilidad del pasado y en la incertidumbre del futuro<sup>71</sup>; pero éste no es angustiante por sí mismo sino por repentino. Así, el ritual, nos explicara B. Malinowski, es uno de los mecanismos sociales orientado a prevenir lo espontáneo y sus efectos negativos. Su función es recordar y revivir los hechos traumáticos para reducir, de esa forma, el impacto disgregador de aquello en donde reina la impotencia<sup>72</sup>. El acto de no poder es el principio del signo en el hombre que divide su mundo en un presente, pasado y futuro<sup>73</sup>. Pero existe un pesar, el cual

67 Mead, G. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1999. – Searle, J. *La Construcción de la Realidad Social*. Barcelona, Editorial Paidós, 1997. – Schutz, A. *El Problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.

68 Mead, G. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1999. Pág. 149

69 Solá, M. D. *Mitología Romana*. Buenos Aires, Editorial Gradifco, 2004, Pág. 66-77.

70 Freud, S. *El Malestar de la Cultura*. Madrid: Editorial Alianza, 1998, pág. 24.

71 López Alonso, A. O. “La predicción desde el desequilibrio”. *Revista Documenta Laboris*. IV Jornadas de Psicología Social, 10, 2005, Univ. Argentina John F. Kennedy. Pág. 98.

72 Malinowski, B. *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona, Editorial Planeta, 1994.

73 Eagleton, T. *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona, Editorial Paidós, 2001.

no ha sido debidamente desarrollado cuando se pierde la esperanza en el propio futuro bajo el principio de la predestinación.

Si todo destino es fijado de antemano, no hay nada que el hombre pueda hacer para deshacerse de él, como ha desarrollado E. Fromm en su tratamiento del capitalismo moderno y el miedo a la libertad; el hecho de que todo hombre tenga fijado su futuro genera una enorme angustia que sólo puede ser afrontada con una actividad y trabajo excesivo<sup>74</sup>. En concordancia con Kant, Santayana y Séneca, el movimiento continuo reduce la desesperanza o el declinar de lo imaginario; quien todo lo ve y lo sabe no necesita desplazarse porque ya está ahí y allá, tampoco necesita conocer, ni odiar porque todo lo comprende<sup>75</sup>. La naturaleza de la aventura es que implica un posible fracaso por lo cual se convierte en atractiva y digna de ser vivida<sup>76</sup>. La aventura perdería su característica intrínseca si se supiera de antemano el desenlace de la campaña o de las acciones seguidas. La finitud y la ignorancia son partes esenciales de la felicidad humana. Nadie se lanzaría hacia lo desconocido ya que no habría tal condición. Por tanto, se puede afirmar que la ignorancia –en su medida justa– cumple un papel profiláctico y funcional en la vida de todos los hombres; su negación es negación de lo humano. Sin ella, no existiría la pasión por el viaje ni por el conocimiento sino sólo terror inspirado desde un conocimiento total.

Paradójicamente, un médico cirujano especializado en cuestiones cardíacas se aterroriza cuando un familiar cercano sufre una dolencia en el corazón; o también un joven profesional agente de viajes teme viajar por los problemas que de antemano ya conoce en la organización de los mismos. El conocimiento, que lo lleva a desempeñarse como un “buen profesional” le indica una y otra vez, en forma caótica y desmesurada, todas las posibles complicaciones que podría experimentar su ser querido. Freud parece haberse dado cuenta de ello cuando afirmó “*existen dos maneras de ser feliz en esta vida, una es hacerse el idiota y la otra serlo*”. En ese instante, el conocimiento se vuelve contra el ser angustióndolo e interpeándolo. El conocimiento científico atenta contra la ilusión y la imaginación. Quien más conoce, más teme no por conocer sino por no imaginar. En el conocimiento total no existe libertad ya que no existe la decisión, quien todo lo sabe, no debe decidir porque ya sabe lo que sucederá (ausencia de sabiduría).

Por lo tanto, en el declinar de la imaginación también cae la libertad. El joven agente organizador de excursiones como el cirujano no teme en sí a los problemas, sino a la pérdida de su libertad. Esta se fundamenta por el vínculo que une a uno con otro. Ya lo dijo Stuart Mills “la libertad de uno finaliza cuando comienzan los derechos del otro”<sup>77</sup>. Claro que, la relación afecta a la decisión. Decidir un acto sobre una operación condicionado por el conocimiento del otro, es como operar con un chaleco de fuerza. La impersonalidad le da al cirujano libertad de decidir y de actuar acorde a su decisión. Por lo tanto, las posturas de Augé y Viri-

---

<sup>74</sup> Fromm, E. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Barcelona, Editorial Paidós, 2000.

<sup>75</sup> Berlín, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Editorial Alianza, 1988.

<sup>76</sup> Simmel, G. *Sobre la aventura: ensayos de estética*. Barcelona, Ediciones Península, 2002.

<sup>77</sup> Stuart Mill, J. *Sobre la Libertad*. Madrid, Editorial Alianza, 1997.



lio deberían ser invertidas; no es la impersonalidad o la familiaridad del vínculo aquello que genera miedo, sino precisamente su ausencia. En el miedo al viaje existe, es cierto, sobrecarga informativa pero también afectiva. Sin más es precisamente, esa tensión lo que genera el miedo y por lo cual la experiencia se construye contraria al “ser ahí” en un “estar ahí-con”.

El principio del amor se fundamenta por negación al conocimiento, mensaje que no se ha entendido con toda claridad en relación al mito (creacionista) judeo-cristiano de Adán, Eva y el árbol de la sabiduría. Nuevamente, Occidente ha ridiculizado y burlándose del papel que tienen tanto la ignorancia como el amor en la vida de los hombres<sup>78</sup>. Lo expuesto explica porque las fobias se manifiestan (principalmente) en personas de entre 30 a 40 años, ello no es por la presión del ambiente laboral como se cree sino por un declinar de la imaginación en post de un conocimiento fáctico, cuya máxima expresión son las técnicas legales racionales del trabajo moderno<sup>79</sup>. Los niños por medio del juego se mueven en su imaginación con un “otro imaginado”, en cambio los adultos carecen de esa imaginación cuando empiezan a competir en la reglamentación deporte o de su vida laboral<sup>80</sup>. Por eso la incidencia del *terror desde lo conocido* es mucho menor en niños (aunque exista) si se compara con los adultos. Como correctamente advierte, Z Bauman “*en la cultura consumista elegir y ser libre son nombres de una misma condición, y considerarlos como sinónimos es apropiado si tomamos en cuenta que uno sólo puede abstenerse de elegir a costa de perder su libertad*”.<sup>81</sup>

Pero ¿cuál sería la explicación con respecto a la mujeres?. Por la misma razón, el romanticismo (deformación del amor) ha incorporado el papel de la mujer como un objeto de consumo, plausible de un “amor erótico” y de manipulación sin fronteras o privaciones; pero éste sólo adquiere un valor de cambio y no de reconocimiento verdadero. Según un estudio en el I. M. A de un grupo de 384 pacientes

---

78 No es del todo extraño que algunos libros considerados apócrifos por la Iglesia Católica como ser el Libro de Urantia propugnen en la lucha entre Lucifer y Miguel un intento por imponer la lógica con respecto al amor. En efecto y según el texto mencionado, Lucifer (portador de la luz) increpa a Dios por su idea de mantener unido al universo por medio del amor. Según el serafín rebelde, gracias “al amor” el Universo habíase sumergido en el caos y el desorden; el colapso no sólo era inminente sino podría ser evitado si Dios le concedía un co-gobierno; en este contexto, sólo la imposición de la lógica y la jerarquía (oligarquía) de los más poderosos puede llevar a un nuevo orden en donde primen la lógica y el equilibrio. Podría decirse, que este personaje es uno de los primeros tecnócratas del cielo y fue acompañado en su revuelta de otros serafines como Satán (príncipe de Satanía), Caligastia y Daligastia entre otros. Para mayor detalle véase *El Libro de Urantia*. “La Rebelión de Lucifer”. Documento Número 53. Urantia Foundation. Disponible en [www.urantia.org](http://www.urantia.org). También existe evidencia en textos hebraicos, de la tensión entre el sentimiento y la lógica en la rebelión del Arcángel Samael cuando Dios le pide que se incline ante el Hombre como signo de veneración. Para más detalle véase, Graves, R. y Patai, R. *Los Mitos hebreos*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

79 Weber, M. *Ensayos de sociología contemporánea*. Buenos Aires, Ediciones Planeta Agostini, 1985.

80 Mead, G. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1999.

81 Bauman, Z. *Vida de Consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. Pág. 119.

tratados con fobia social, el 70% era mujeres mientras un 58% no tenía un pareja estable<sup>82</sup>. Si se traza un eje conceptual desde el siglo V A.c hasta la modernidad, se verá (sin dudas) que la mujer pasó de estar recluida en una total privacidad en las casas a una exposición pública casi constante y alienante. Si bien la mujer ingresa a nuevos puestos laborales, y comienza a participar en actividades reservadas para los hombres, éstos últimos continúan manteniendo el uso oligopolico del capital, el poder y la fuerza sobre ella.

Paradójicamente, el amor romántico ensalza el papel de la mujer, pero cada vez menos hombres escogen una mujer estable, propugna la libertad de elección pero no comprende a aquellos que no han decidido acorde a sus parámetros Hombre-Mujer (tildándolos de enfermos o desviados); y finalmente, se mercantiliza en objetos rituales que preservan su presencia como “el día de los enamorados”, pero cada vez más personas dicen tener problemas para conseguir una pareja. En tal contexto, la mujer sólo ingresa a la vida pública como “trofeo” o “bien de consumo” por medio de la figura del “romanticismo”. Como no podía ser de otra forma, el “amor romántico” también tiende hacia la pérdida de la ilusión por cuantiosos caminos: sobre-excitación, cosificación y exposición<sup>83</sup>.

La imaginación también opera desde la privacidad, y ante la publicidad se desvanece. En otras palabras, desde la privación de aquello que nos limita podemos imaginar -en un sentido ideal- otro ambiente, u otra posibilidad de ser. Si nada limitara al ser y todo fuese público o estuviese expuesto, entonces no existirían los límites. Quizás, la misma falta de reglas de las cuales se quejaba R. Scruton cuando proponía volver a los valores jerarquizados de la Edad Media<sup>84</sup>. Del conocimiento a la ignorancia total hay grados y magnitudes a los cuales sólo se accede por los límites. En la exposición sistematizada surge el fin de los límites como individuo y con ellos el fin del ideal (análogamente como pensaron Virilio y Augé). Quizás la idea de Super-hombre en Nietzsche y su desprecio por la moral, no lo hayan dejado ver el papel del terror que terminó con su propia vida<sup>85</sup>.

Lo cierto es, entonces, la fobia (y dentro de ella la fobia a los viajes) puede explicarse filosóficamente -por medio del modelo propuesto- como una consecuencia del conocimiento moderno y el amor romántico. Ambos representan dos caras de una misma moneda, el deseo de los hombres *a ser dioses* y el terror que inmediatamente se deriva en el anhelo de “control total”: *la declinación de la imaginación y la libertad de elección*; al temor de Dios que caracterizó el pensamiento en la

---

82 Datos del Centro IMA. Material disponible en <http://www.hipnosisnet.com.ar/fobia-social-problemas-tratamientos.htm>.

83 Más específicamente, Bauman habla de la exposición del “yo interior” en una escena pública: “los adolescentes equipados con confesionarios electrónicos portátiles no son otra cosa que aprendices entrenados en las artes de una sociedad confesional –una sociedad que se destaca por haber borrado los límites que otrora separaban lo privado de lo público, por haber convertido en virtudes las obligaciones públicas el hecho de exponer abiertamente lo privado”. Véase Bauman, Z. *Vida de Consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. Pág. 14.

84 Scruton, R. *Cultura para personas inteligentes*. Barcelona, Editorial Península, 2001.

85 Nietzsche, F. *Así, habló Zaratustra*. Madrid, Edición Plaza, 2003..

Edad Media debería ser reemplazado por el *terror de ser Dios* propio de la modernidad.

En este sentido, la ignorancia no sólo es humana sino imprescindible para la vida. Pero toda meditación comienza y finaliza con dudas, si se siguen los grandes aportes de Séneca en la materia, inmediatamente surge otra cuestión a analizar. ¿Ha sido la no comprensión del dolor el factor que ha impulsado a Occidente a desdeñar de la ignorancia y la finitud?.

Maximiliano Korstanje  
Facultad de Ciencias Económicas  
Universidad de Palermo, Argentina.